المشكـاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

نظريّة ابن خلدون في اللّسان العربي وفَساده في الأمصار

د. ألفريد لويس دي بريمار
جامعة بروفانس، إكس - مرسيليا 1
(فرنسا)

مقدّمة :

لقد تعرّض ابن خلدون لمسألة لغة الأمصار الإسلامية غير مرّة في مقدمته، لا سيّما في فصول الباب السّادس المتعلقة بتلقّي ملكة اللسان وتعليم الأطفال اللغة العربية [من الفصل السادس والأربعين إلى الفصل التاسع والأربعين]. غير أنّه سبق له أن تعرّض لها في الفصل الأخير للباب الرابع [الفصل الثاني والعشرين] الذي عنوانه "في لغات أهل الأمصار". فرسم فيه الخطوط العامّة لنظريّته مبيّنة موضحة وإن كان ذلك بالاختصار والإجمال.

إنّا إذا تتبعنا هذه الخطوط، وجدنا نظريته مركّزة على الجوانب السياسية لتأريخ اللغة العربيّة، من انتشار اللغة تبعا لفتوح البلدان وإقامة سلطة العرب في الأمصار ثمّ أطوار فساد اللّغة تدريجيا تبعا لارتفاع مكانة العناصر العجميّة في المملكة الإسلامية واستيلائها أخيرا على الملك والسّلطة.

فكأن كنه مسألة اللّغة يكمن في تطوّر التأريخ السّياسي للمملكة الإسلاميّة بل كأن نظرية ابن خلدون في هذا الباب كادت تكون محض نظرية جغرافيّة - سياسية، أدرج فيها الجانب الديني كجزء لا يتجزأ منها. أمّا الجانب الاجتماعي - اللّساني فيتركز حول فكرة واحدة وهي فكرة "فساد اللغة بمخالطة الأعاجم".

المظهر السياسي لانتشار اللغة العربية في الأمصار :

إن ابن خلدون في أول كلامه عن لغات أهل الأمصار يؤكّد بادئ ذي بدء أن انتشار كلّ لغة في حواضر العالم تابع لغلبة الفاتحين الغالبين على أهلها وإقامة سلطة تختط البلد أي تقسمه إلى شبه قطائع تسكنها أهل جنودها، إذ يقول وهو يوجز الكلام :

"اعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمّة أوالجيل الغالبين عليها أوالمختطين لها" [1].

فكأن ابن خلدون جعل فكرته هذه مبدأ عامّا يصح ويصلح للغات جميع حضارات العالم، مع أنّ الواقع غير هذا أحيانا، إلاّ أن النموذج الذي قاس عليه الأمور هو، في الحقيقة، النموذج العربي الإسلامي كما وصفه سواء كان ذلك في الشرق أم في الغرب الإسلامي، إذ قال :

"ولذلك كانت الأمصار الإسلامية كلّها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربيّة ... والسّبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم". [2]

الدّين والملّة :

ولكنّ ابن خلدون أضاف إلى عامل «الغلب على الأمم» عاملا ثانيا وهو عامل «الدّين والملّة» حسب تعبيره.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، دارالقلم، بيروت، 1984، ص 379.

(2) م.ن.ص.ن.

أظن أن الجمع بين كلمتي «الدّين» و«الملّة» في تعبير واحد يدل على مفهوم واحد ليس مجرّد تكرار خطابي. فـ «الدين» في نظره هو ذلك الدّافع الذّي سبق أن ذكره في الفصل السابع والعشرين من الباب الثاني. وعنوانه «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أوأثر عظيم من الدين على الجملة». فقال فيه :

«إذا كان فيهم [أي العرب] النبّي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله. ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذها بمحمودها. ويؤلف كلمتهم لإظهار الحقّ. تمّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» 151.

أمّا الملّة «فتمثل الجانب المؤسسي للدين أي الدّين باعتباره مؤسسة اجتماعية بما فيها من شرائع شتّى معلومة من صلاة وحجّ وميراث وحدود وغير ذلك.

وفي الفصل المتعلق بلغة الأمصار. زاد ابن خلدون قائلا, وهويقتبس من أرسطومفهومي المادة والصورة : «والدين والملّة صورة للوجود وللملك، وكلّها [أي الأمم] مواد لها»

ثم قال : «... والدين يستفاد من الشريعة. وهي بلسان العرب لما أن النبيّ عربيّ. فوجب هجر ما سوى اللّسان العربيّ من الألسنة في جميع ممالكها... وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيّا. فهجرت [اللغات الأعجميّة] كلها في جميع ممالكها. لأن النّاس تبع للسلطان وعلى دينه. فصار استعمال اللّسان العربيّ من شعائر الإسلام وطاعة العرب وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك... وصارت الألسنة العجميّة دخيلة فيها وغريبة» [ص 379].

نرى، إذا، أن الدين والملة الإسلامية، في نظرية ابن خلدون هذه، تكون جزءا لا يتجزأ عن نظريته في أسس المملكة العربية وشعائرها، وأن اللسان العربي يمثل إحدى هذه الشعائر الأصليّة باعتباره لغة الدين.

وإذا كانت المملكة الإسلامية هي النموذج الذي قاس عليه ابن خلدون مسيرة جميع الأمم، فما هو، في نظره المثال الذّي وجب أن تقاس عليه اللغة العربية في الأمصار ؟

اللغة المضريّة

إنّ مرجعه في هذا الصدد هو ما يسميه «اللغة العربية المضريّة» أو «اللغة المضريّة» عُني بذلك لغة عرب شمال الجزيرة العربية، ومنها لغة الحجاز ومن لغة الحجاز لغة قبيلة قريش التّي انتمى إليها النبّي العربي. وتتمثل اللغة المضريّة خاصة في القرآن والأحاديث النبوية. كما تتمثل أيضا في ما يسميّه بـ «اللغة المضريّة من الشعر والكلام» يعني بالكلام السجع والدعاء والخطب وغير ذلك من أنواع الخطاب العربي النثرية، كما حدّد ذلك في الباب السادس من المقدمة.

لقد ذكر «لغة مضر» غير مرة في فصول الباب السّادس من المقدّمة المتعلقة بتعليم اللغة. ولابن خلدون في الفصل السادس والأربعين إشارة خاصة إلى لغة قريش التي اعتبرها «أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم» حسب تعبيره 555.

ولم يكن ابن خلدون ينفرد بهذا الاعتبار، إذ أنه تابع فيه للفكرة التي استحكمت عند علماء اللغة العربيّة في القرن الرابع الهجري فأصبحت لهم عقيدة لغوية. ومن الملاحظ أنّ هذه الفكرة تنتمي إلى الاعتقاد الدينيّ بأنّ «القرآن نزل بأفصح اللغات» أي لغة النبي القرشي. ومن الملاحظ أيضا أنّ هذه الفكرة لم تصبح فكرة سائدة عند اللغويّين العرب إلا في زمن متأخّر، ذلك أن الفرّاء، الذي توفيّ في أوائل القرن

الثالث الهجري، ذكر ناسا كانوا يعارضون أهل القراءات المجمعين على أنّ «القرآن نزل بأفصح اللغات».

يقول الفرّاء :

«فاعترض في ذلك أقوام ممّن ينظر في الأشعار وأيّام العرب، فقالوا : إنما فضل القرآن من فضّله لما أوجبه الله من تعظيم القرآن، فإذا صرنا إلى الفصاحة وجدناها في أهل البوادي »يعني أنّهم كانوا يثبتون أن القول بأفصحيّة لغة قريش إنّما هو قول صادر عن عقيدة دينية وأن الحقيقة اللغوية تشير إلى أفصحيّة لغات أهل البوادي.

[أورد هذا النصّ وشرحه زميلنا الأستاذ لارشي، المتخصص في العلوم اللسانيّة العامة واللسان العربيّ خاصّة، في مقالة صدرت السنة الماضية] (3).

مهما كان الأمر، قد اكتفى ابن خلدون بذكر العقيدة السائدة وتبريرها بالأدلة التقليديّة، مع أنّه على علم بمكانة لغة «أهل البوادي» وأهميتها بالنسبة إلى نشوء اللغة العربيّة عامة.

فساد اللغة

المسألة الثانية ذات أهمية في نظريّة ابن خلدون تدور حول فكرة «فساد اللغة»، أي الإتلاف والإخلاف الذي رأى أنه أصاب لغة الأمصار الإسلاميّة. وأقوى عوامل الفساد، بل كاد يكون العامل الوحيد في نظره، اختلاط العرب بالأعاجم في البلدان المفتوحة، فلم تبق اللغة العربية عندهم على عراقتها وأصالتها بالنسبة إلى اللّغة المضريّة.

أمّا وصف ابن خلدون لسير هذا الفساد فليس من نوع الوصف اللغويّ، ولا يتركز على اعتبارات لسانيّة إلا نادرا، بل يكون تركيزه

(3) Pierre LARCHER, D'Ibn fâris à al-farra', ou, retour aux sources sur la lugha al-fus' ha'' ,Etudes Asiatiques,(Berne), [LIX.3.2005]

حول حوادث التأريخ السياسيّ. فيقسم مجرى الفساد التدريجي إلى أطوار ثلاثة :

في الطور الأول، حين كان العرب قريبي العهد بالسكنى في الأمصار، بدؤوا يخالطون الأعاجم، فتبع ذلك بعض التغير في قوانين لسانهم، إلاّ أن دلالات مفرداتهم ومعاني تعابيرهم اللّغوية الأساسية مازالت على حالها. قال ابن خلدون :

«ثمّ فسد اللسان العربي ّبمخالطتها [أي مخالطة لغات الأعاجم] في بعض أحكامه

وتغيّر أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسمي لسانا حضريّا في جميع أمصار الإسلام» 379.

من الملاحظ أن ابن خلدون لا يأتي في هذا الفصل، ولو قليلا، بأيّ شاهد لغويّ تدعيما لما يقول بل يكتفي باعتبارات عامّة. وإنما تأتي في فصل آخر من المقدمة بمثل لـ«عجمة» بعض كتّاب القيروان، مستشهدا بما رواه منها ابن الرقيق مؤرخ إفريقيّة والمغرب في أواخر القرن الرّابع الهجري [582 - 582 [الفصل الثاني والخمسون من الباب السادس]. إلا إنّ الشاهد يتعلق بما سمّاه بالعجمة على وجه عام، ولا يفيد صورة معينة لفساد اللّغة عن طريق المخالطة بلغة من اللّغات الأعجمية المحيطة بأهل القيروان.

والطور الثاني هو طور استيلاء الأعاجم على الحكم في جميع أقاليم المملكة الإسلامية أوكاد، من بني بويه الفرس والسلجوقيّين الأتراك بالمشرق، وزناتة والبربر بالمغرب. فلم تبق السلطة في أيدي العرب. إلاّ أن اللغة العربيّة اتخذت الدين ملجأ لها، ذلك أنّ سلاطين تلك الدول الأعجمية كانوا مسلمين، حتّى إن الدين صار مدعما ومرجحا لبقاء اللغة الحضريّة في الفنون الأدبية أيضا، من الشعر وغيره. قال ابن خلدون :

«وكاد [اللّسان العربيّ] يذهب لولا ما حفظه الدّين، وصار ذلك مرجّحا لبقاء اللّغة المضريّة من الشعر والكلام - إلاّ قليلا بالأمصار - عربية» 379.

ألاحظ هنا أنّ إبن خلدون مال، لصالح نظريّته إلى تبسيط لحقائق تأريخ الآداب العربية، ذلك أن الفنون الادبية العربية منذ القدم، وحتّى في عصر بني بويه ثمّ في عهد السلجوقيين لم يكن سبب وجودها ولا استمرارها مجرد التدعيم والترجيح الدّيني لها وإنّما استمرت لكونها قائمة بذاتها إزاء علوم الدين وشعائره.

يدل على ذلك، مثلا، ما نجده من روايات شتّى، شعرية ونثرية، في كتاب «يتيمة الدهر» للثعالبي، الخاص بالآداب العربيّة في القرن الرابع الهجري في جميع أقطار العالم الإسلامي الشرقيّة، ثمّ ما تبع ذلك من المجموعات الأدبية العربية في العصر السلجوقيّ، كـ «خريدة القصر» لعماد الدين الأصفهاني، وقد ذكره ابن خلدون نفسه في مقدمته [ص 578] [كما ذكر كتابه «الفتح القدسي» [ص 256]. والجدير بالذكر هنا أنّ للعماد الإصفهانيّ أيضا كتابا في تاريخ السلاطين السلجوقيّين اعتمد فيه على مصادر مكتوبة باللغة الفارسية ترجمها إلى اللغة العربية، أعني بهذا أن مخالطة الأعاجم كانت لها بعض الفوائد في ميدان كتابة التأريخ، أمّا ابن خلدون نفسه فقد اعترف بفضل الأعاجم في ميادين شتىّ من النشاط العلميّ للحضارة الإسلامية بصفة عامّة، وفي علوم اللّغة العربية بصفة خاصة.

أما الطور الثالث والأخير لفساد اللّغة، فتابع لاستيلاء التتر والمغول على الملك، وبحيث أنّهم لم يكونوا مسلمين، لم تبق للّغة العربية دعامتها الدينية، فتمّ فساد اللغة المضريّة. قال ابن خلدون: «ولم يكونوا [أي التّتر والمغول] على دين الإسلام، فذهب ذلك المرجّح، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية... وذهبت أساليب

اللّغة العربية من الشعر والكلام، إلاّ قليلا يقع تعليمه صناعيا بالقوانين المتدارسة من علوم العرب، وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك» [ص 380].

غير أنه لاحظ أنّ لغة مضر استمرت في مصر والشام والمغرب والأندلس «لبقاء الدين طالبا لها، فاحتفظت بعض الشّيء».

أمّا العراق وما وراء النّهر، «فلم يبق له [أي للسان العربيّ] أثر ولا عين حتّى أنّ كتب العلوم صارت تكتب باللّسان العجميّ وكذا تدريسه في المجالس» [ص 381].

ممّا لاشك فيه أنّ ابن خلدون، في وصفه هذا لحال اللّغة العربية لعهده، قد بلغ في التشاؤم إلى حد بعيد، وقد حدث له، فيما بعد في مقدمته، أن استدرك بعض أقواله بملاحظات تناقضها، عابرة كانت أو مفصّلة، فذكر، مثلا، تأليف سعد الدين التّفتازاني معاصره الخراسانيّ، وقد وصلت إليه بلاد ما وراء النّهر [ص 545].

أمّا قوله بأنّ كتب العلوم صارت باللّسان العجمي، فمن المعلوم أنّ اللّغة الفارسيّة، مثلا، كانت لها مكانة ما في العلوم العقلية، إلى جانب اللّغة العربية وذلك من قبل عصر ابن خلدون بزمان، مع أنّ معظم التآليف العلميّة كانت تكتب بالعربية التي كانت لغة العلم على وجه عام.

نموذج أطوار الدّولة

ويظهر أنّ الذي أدّى بابن خلدون إلى جعل نظريته في أطوار فساد اللّغة شبه منظومة صارمة، أنّ النموذج الّذي يرجع إليه في الإدلاء بها هوما سبق أن وصفه من أطوار الدولة ّ في الباب الثالث من مقدمته [ص 175 - 177]. فكأنّ نظريته اللّغوية مجرد تطبيق لهذا النموذج الاجتماعي السياسي على ميدان تطور اللسان.

فعراقة اللّغة المضريّة المقرونة بقوة الغلب على الأمم تكون بمثابة ما يقول عن العصبيّة القبليّة التّي هي نقطة الانطلاق إلى الاستيلاء على السيادة والملك، وكذلك «هلاك» أهل الأمصار في الترف ومخالطتهم الأعاجم سبب فساد لغتهم، كم يكون «انغماس» أصحاب الدولة في الترف واصطناعهم الموالي سبب فقدان قوة عصبيتهم، يدل على هذا، التّوافق بين قوله بأنّ «أكثر أهل الأمصار في الملة لهذا العهد، من أعقاب العرب المالكين لها الهالكين في ترفها، بما كثّروا العجم الذين كانوا بها...» [ص379 [، وبين أقواله السّابقة في أصحاب الدّولة الذين «يتلونون بعوائد التّرف... وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة...وينسون خلق البسالة التّي كانت بها الحماية والمدافعة، حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم... [ص 169] ...ويكون صاحب الدولة في هذا الطّور معنيّا باصطناع الرّجال واتخاذ الموالي والصنائع ...» [ص 175]. وما إلى ذلك من التطابق بين النّظريّتين، ويمكن القول أنّ فساد اللّغة في الأمصار، في نظره، ليس إلاّ مظهرا من مظاهر الانقراض الذي يصيب كل دولة، بل كل مملكة، «في حين هرمها» حسب تعبيره.

خاتمة :

كأنّ ابن خلدون أراد أن يطبق على وصفه لأطوار فساد لغة الأمصار بالنسبة إلى عراقة لغة مضر، نظرته العامة حول أطوار الدولة التّي تؤدي بها إلى الانقراض والسقوط تبعا لفقدان العصبيّة. وذلك بطريقة منظوميّة إلى حد أنّه لم يراع في وصفه ذلك عددا من وقائع تخص تأريخ الأدب واللّغة والعلوم مع أنّه كان يعرفها وتكلّم عنها هنا وهناك في فصول مقدّمته.

إلاّ أنه لم يكن يقدم نظريته هذه اعتباطا وبدون علة ولا دليل، إذ كان إنسان تجربة، تدلّ على ذلك سيرته الذاتية وكذلك كتاب «العبر»

ومقدمته. خصوصا أنّه عاش واشتغل في ظروف سياسيّة بالمغرب والأندلس كانت تبعثه على التشاؤم من مصير الأمور في المملكة الإسلامية عامّة.

وعلى أي حال، يمكن اعتبار نظريته في أطوار فساد لغة الأمصار فرضا، بالمعنى العلميّ للفرض، فنستطيع تحقيق بعض عناصرها، وتعديل البعض الأخر، وإمعان النظر من جديد في المبادئ العامّة الّتي انطلق منها.

فهناك، مثلا، تساؤلات :

هل يصح القول بأنّ مسألة اللّغة في أمصار المملكة العربية الإسلامية انحصرت في حدود التأريخ السياسي - الديني ؟ وما هوالأساس اللّغوي لمفهوم فصاحة اللّغة عامّة، وفصاحة لغة مضر ولغة قريش خاصة ؟ وهل يمكن اعتبار لغة العلوم العربية العقلية - من فلسفة وطب وهيئة وكيمياء وغيرها - تابعة لنموذج الفصاحة المضريّة ؟ وهل انحصر دور اللغات العجميّة في حدود إفساد اللّغة العربيّة تبعا للاختلاط بأهلها ؟

وما إلى ذلك من التّساؤلات نستطيع إمعان النّظر فيها من جديد، بفضل تقدّم علوم تأريخ اللّسان العربيّ وتعامله منذ نشأته مع الألسنة واللّغات الأخرى.

المشكـاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

عناية عبد الرحمن بن خلدون بأمّهات المذهب المالكي في كتابه المقدمة

د. علي العلوي
المعهد الأعلى لأصول الدين
جامعة الزّيتونة (تونس)

المقدّمة :

إن الإشكاليّة المطروحة على الباحثين في هذا العصر تتمثل في نوع المنهج الذي اعتمده عبد الرحمان بن خلدون. ومميّزاته عند دراسته للفقه وعلومه بكتابه [المقدمة]. إذ لا يخفى أن التعرّف على المناهج الموصلة إلى المعرفة السليمة عند ممارسة البحث العلمي والمعرفة بصفة عامّة. تعتبر من أهمّ مشاغل الإنسان في هذا الزمن.

كما أنّ أسئلة كثيرة تثار أيضا حول حقيقة أمّهات المذهب المالكي وكيفيّة اهتمام ابن خلدون بها في المقدمة. وسبب عنايته بها. ولحلّ هذه الإشكالية والإجابة عمّا يُثار من التّساؤلات. تقتضي الضرورة بيان حقيقة المنهج والبحث عن ميّزات منهج ابن خلدون عند دراسته للفقه وعلومه. والتّعريف بأمّهات المذهب المالكي وتوضيح أهمّيتها وإبراز عناية ابن خلدون بها في مُقدمته.

1) مميّزات منهج عبد الرحمان بن خلدون في كتابه المقدّمة

أ) مفهوم المنهج

يُعرّف المنهج في البحوث العلميّة بعبارة مُوجزة بأنّه : "فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإمّا من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين" (1).

فالمناهج هي الطرق الواضحة التّي يسلكها الدّارسون في دراساتهم.

والملاحظ، وجوب التّمييز بين المنهج والمنهجيّة، استنادا إلى الاعتبارات التالية :

- إنّ "المناهج" وصف لأعمال العلماء المُتقدّمين وطرائق بحوثهم وأساليبهم ومصطلحاتهم، فالعلوم والبحث العلمي سابقة للمناهج، أمّا المنهجيّة فمجموعة معايير وتقنيات ووسائل يجب اتّباعها قبل البحث وفي أثنائه.

- إنّ المنهجيّة، كالمنهج، وصفيّة؛ لأنّها تُبيّن كيف يقوم الباحثون بأبحاثهم، لكنّها تختلف عنه في أنّها معياريّة في الوقت نفسه، لأنّها تُقدّم للباحث مجموعة الوسائل والتّقنيّات الواجب اتّباعها.

- إنّ مناهج الدراسة تختلف من علم إلى آخر، فللأدب مناهجه، وكذلك اللّغة، والتّاريخ، والبُيولوجيا، والرياضيات، أما المنهجيّة فواحدة عموما.

- إنّ المناهج تُطرح عادة للنّقد والتّقويم، فيُفصّل ما لها وما عليها، وأيّها الأولى بالإتّباع، وما المنهج المُناسب لهذا النّوع من الدّراسات، أمّا

---

(1) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط. 2، 1421 هـ/ 2000م، ص 15.

المنهجيّة، فمعايير وتقنيات يجب التزامها لتوفير الجهد، وعدم إضاعة الوقت، وتسديد الخُطى على الطّريق العلميّ الصحيح.

- إنّ المناهج مرتبطة بالمنطق وطرق الاستدلال والاستنتاج، ولذلك فهي تتطوّر وتتعدّل من حين إلى آخر، أمّا المنهجيّة فأضحت، عموما، جُملة قواعد ثابتة [2].

وانطلاقا من المفهوم للمنهج، سنقوم بدارسة الأسلوب الذي تناول به عبد الرحمان بن خلدون علم الفقه وأصوله، والطريقة التّي درس بها أمّهات الفقه المالكي وذلك في كتابه المقدمة.

ب) خصائص المنهج العام لابن خلدون في المقدمة

إنّ الدارس لكتاب المقدمة، يلحظ أنّ منهج ابن خلدون يتمثّل في إخضاع الظواهر الاجتماعيّة للقوانين، فهو يبحث عن مدى الارتباط بين الأسباب والمسبّبات، ولم يكتف بالوصف وعرض الوقائع وبيان ما هي عليه، وإنّما اتّجه اتّجاها جديدا في بحوثه الاجتماعيّة، جعله يُعلن صراحة أنّ التطوّر هو سنّة الحياة الاجتماعيّة.

فإبداع ابن خلدون يقوم على محاولته تطبيق منهج الترصّد والمشاهدة على دراسة المجتمعات، وهو في بحثه للظواهر الاجتماعيّة يجتاز مرحلتين : تتمثّل أولاهما في ملاحظات حسيّة وتاريخيّة لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثّل في جمع المواد الأوليّة لمجموع بحثه من المشاهدات ومن بطون كتب التاريخ، وتتمثّل الأخرى في عمليّات عقليّة يجريها على هذه المواد الأوليّة ويصل بفضلها إلى الغرض الذّي قصد إليه من هذا العلم، وهو الكشف عمّا يحكُم الظّواهر

---

(2) إميل يعقوب، كيف تكتب بحثا أو منهجيّة البحث، ط. جروس برس، طرابلس، لبنان. [د.ت]، ص 10 .

الاجتماعيّة من قوانين. هذا هو قوام منهجه في بحثه وهو قوام المنهج الذي لا يزال أساسا في علم الاجتماع إلى الوقت الحاضر [3].

إنّ منهج عبد الرحمان بن خلدون يقوم على أسس فلسفيّة نقديّة أو ما يُسمّى بالابستيمولوجيا (Epistémologie) المركّبة من لفظين هما "ابستيمي" الدّال على العلم والمعرفة و"لوقوس" الدال على القول والتّعبير والدّراسة والنّقد والنظريّة. فهي دراسة مبادئ العلوم وفرضيّاتها ونتائجها دراسة نقديّة تُوصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعيّة [4]. فابن خلدون لم يتحصّل على النتائج التّي حقّقها إلاّ بعد دراسة عميقة للتّاريخ على أسس فلسفيّة نقديّة، على تحليل دقيق لمختلف أطواره، وبعد مقارنته للأخبار التّي اطّلع عليها في الكتب بما ثبت لديه من خلال تجاربه الخاصة أثناء قيامه بأنشطة سياسيّة وتحمّله لمسؤوليّات إداريّة على مختلف المستويات، وفي عديد الأقطار المغربية (من الأندلس إلى تونس)، وقد استفاد من حيث المنهج ممّا نادى به قبله بعض أصحاب العلوم التجريبيّة، كابن الهيثم (430 هـ / 1039 م) [5] الذي اعتمد الاستقراء في أبحاثه ونادى به، وسعى إلى تصفّح أحوال المبصرات،

---

(3) غريب محمد سيّد، من أعلام علم الاجتماع : ابن خلدون، دار المعرفة الجامعيّة، 1981، ص 13 - 14.

(4) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط.1، 1996م، 356/1 - 357.

(5) هو محمد بن الحسن بن الهيثم، ويلقب ببطليموس الثاني (أبو علي) رياضي، مهندس، طبيب، حكيم، عارف بالعربية، أصله من البصره، وولد حوالي 354 هـ/ 965 م وتوفي بالقاهرة في حدود سنة 430 هـ / 1039 م أو بعدها بقليل. له تصانيف كثيرة، منها: تحليل المسائل العديدة بجهة الجبر والمقابلة، تحليل المسائل الهندسيّة، الكتاب الجامع في أصول الحساب، رسالة في طبيعة العقل وكتاب في تقويم الصناعة الطبيّة. يراجع: عمر رضا كحّالة، معجم المؤلفين، مطبعة الترقي بدمشق، 1379هـ / 1960، ج 9، ص225 - 226 ؛ البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف بإستانبول، 1955 م، ج 2، ص 66 ؛ الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1998 م، ج 6، ص 83 - 84 ؛ مصطفى نظيف بك، الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصريّة، مطبعة نوري بمصر، 1951 هـ /

وتمييز خواصّ الجزئيّات، ثم الارتقاء في البحث والمقاييس على التّدريج مع انتقاء المقدّمات، والتحفّظ من الغلط في النتائج، وديدنه في كلّ ذلك استعمال العقل وتجنّب اتّباع الهوى، وتحرّي طلب الحقّ في سائر ما يقوم بتمييزه ونقده، وعدم الميل مع الأهواء [6].

2) عناية عبد الرحمان بن خلدون بالفقه وعلومه

لم يكن رسوخ قدم عبد الرحمان بن خلدون في مذهب مالك بن أنس بأقلّ من رسوخ قدمه في الحديث، وفيما يلي شواهد كثيرة، نذكر منها هذا المثال الوارد في كتابه [التّعريف] عن شيوخه وتلامذته أنّه كان يوجّه إلى الفقه المالكي أكبر قسط من جهوده في مختلف مراحل حياته، وأنّه درس أهمّ ما أُلّف في هذا المذهب من كتب قديمة وحديثة، وأخذها عن مشاهير فقهاء المالكيّة في المغرب في ذلك العهد كمحمّد بن سعد بن بُرّال، ومحمد بن جابر بن سلطان القيسي.

درس عبد الرحمان بن خلدون على هذين الشيخين وعلى غيرهما كتبا كثيرة في المذهب المالكي منها مختصر لابن الحاجب في الفقه وما عليه من شروح لابن عبد السلام وابن هارون وكلاهما من مشيخة تونس، وكتاب التّهذيب لأبي سعيد البراذعي، وكتاب المدونة للإمام سحنون، وكتاب الواضحة لابن حبيب، والعُتبيّة للعتبي، والأسدية لأسد بن الفرات، ومؤلفّات ابن يونس وابن محرز التونسي وابن بشير وابن رشد وكتاب النوادر لابن أبي زيد القيرواني [7].

كما كتب في المقدمة فصلين عن علوم الفقه و الفرائض [أي المواريث وهي قسم من علوم الفقه] عرض في أولهما لمذهب الإمام مالك ونشأته وانتشاره في الشّرق والغرب ورجاله وأهمّ ما أُلّف فيه،

(6) مصطفى نظيف بك، الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصريّة، ج 43/1 وما بعدها.
(7) علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمان بن خلدون، مكتبة مصر، [د.ت]، ص 268.

وعالج هذا الموضوع في صورة تنبئُ عن سعة اطّلاعه، وتمكُّنه كلَّ التمكّن من تاريخ هذا المذهب وأصوله ومناهجه [8].

ولعلّ تعيينه أستاذا للفقه المالكي بمصر، بمدرستين من أرقى المدارس العالية وهما القمحيّة والبرقوقيّة، وتسميته قاضي قضاة المالكية ستّ مرّات، من الأدلة القاطعة على رُسوخ قدمه في مذهب الإمام مالك؛ لأنّ وظيفة تدريس الفقه في المدارس العالية ومنصب قاضي قضاة المالكيّة كانا من أرقى المناصب الجامعيّة والقضائيّة، ولا يُمكن إسنادهما إلاّ لمن توفّرت فيه خصال العالم وشروط المجتهد.

والدّارس للمقدّمة يلحظ أيضا أن عبد الرحمان بن خلدون عرض في الفصل الخامس عشر من الباب السادس لعلم أصول الفقه وما يتعلّق به من الجدل و الخلافيات، فتكلّم على الأصول الأربعة التي تستمدّ منها أحكام الشريعة الإسلاميّة وهي القرآن والسنّة والإجماع والقياس، وعلى القواعد التي يجب أن يُراعيها المجتهد في استنباط الأحكام من هذه الأصول وعلى نشأة هذا العلم وتطوّره وأهمّ ما ألّف فيه.

أ) مُميّزات منهجه الفقهي

إنّ منهج ابن خلدون في ميدان الفقه قائم على المزاوجة بين العقل والنّقل دون إهمال لقيمة التّفكير البشرى ودون تجاوز أو تعدّ لحدُود الدّين.

والملاحظ أنه كان دائما مُعلّلا ومبيّنا للأسباب والملابسات، شاهرًا رأيه بجلاء عند دراسته لمسائل الفقه الإسلامي وأصوله.

ففي الفقه مثلا، نجده يُناقش ماهية هذا العلم ومصادره وكيفيّة تطوّره ويعرض لأسباب الخلاف بين الفقهاء والمدارس الفقهيّة ومن بينها مدرسة أهل العراق التّي كان مصدرها الرئيسي في التشريع الرأي

(8) م. ن، ص 268.

والقياس، ومدرسة أهل الحجاز وهي تعتمد في تشريعاتها أساسا على الحديث وعلى عمل أهل المدينة، ورائد المدرسة الأولى الإمام أبو حنيفة، ورائد المدرسة الثانية الإمام مالك.

ورغم اعتناق ابن خلدون لمذهب الإمام مالك، إلا أنّه في دراسته للفقه المالكي لم يبد أيّ تحيّز أو مناصرة للمذهب الذي يُحبّذه بل كان في مناقشته لآراء هذه المدارس متجرّدا تمام التجرّد، فهو مثلا يُرجع أسباب انتشار المذهب المالكي في بلدان المغرب والأندلس إلى عوامل جغرافيه واجتماعيّة وحضاريّة [9]، وذلك أنّ أهل المغرب والأندلس كانُوا يقصدون الحجاز لأداء فريضة الحجّ، فعن طريق هذا الاختلاط انتقل المذهب وانتشر، كما أنّ طبيعة أهل المغرب والحجاز واحدة، حيث لم يحصل من التطوّر الحضاري الذي حصل لأهل العراق، ولذلك كانت نفوس أهل العراق أميل لتقليد أهل الحجاز، وهو في ذلك كما يقول البعض : "يبدو متمشّيا مع منهجه العام في بحث الظّواهر العقليّة وإرجاعها إلى عللها الاجتماعيّة والحضاريّة العامّة" [10].

كما نلاحظ اتّباع ابن خلدون للمنهج النقدي، وهذا ما بيّنه الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور بقوله : "وابتدأت على ذلك تظهر الأوضاع المختصرة التّي هي المتون التّي عكف النّاس عليها والتزموها من مثل مختصر ابن الحاجب في الفقه المالكي وكتاب الكنز للنسفي في الفقه الحنفي وكتاب المنهاج للندوي في الفقه الشافعي إلى غير ذلك، فمضى القرن السابع قرن التزام للمنهج التّقنيني الذي هو مبنيّ على الاقتصار والاختصار، وكان القرن الثامن في المغرب وخاصّة في البلاد التونسيّة مثارًا لحركة جديدة اتّجهت بعض الاتّجاه إلى معارضة هذا الالتزام وذلك

(9) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ط. دار العودة، بيروت، لبنان، [د.ت]، ص 356 - 357.
(10) عبد الله الأمين النّعمي، المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون، ط. مركز جهاد اللّيبيّين للدّراسات التاريخيّة، طرابلس، ليبيا، 1980 م، ص 41.

في طريقة التفقّه التي درج عليها إمام تونس الإمام أبو عبد الله بن عرفة. وهذه الطّريقة بُنيت على إحياء أقوال متروكة واستدلال لها. وبيان لضعف الأوجه التي رجحت منها أقوال أخرى على تلك الأقوال حتى أخذ بها وتركت هذه الأقوال التي أحياها ابن عرفة في مختصره واستدلّ لها في تأليفه وفي دروسه. وعلى ذلك انبنى النّقد المنهجي الذي وضعه العلاّمة ابن خلدون للطّريقة التّي كان يسير عليها تدريس الفقه في عصره وهي طريقة التزام مختصر ابن الحاجب ومال إلى اختيار طريقة أخرى تكون موفية بسعة الاطلاع وبالتأمّل في الأدلّة وبالوقوف على أسانيد الأقوال في عزوها إلى أصحابها. ولم يكن عمل ابن خلدون إلاّ رأي ناقد، ولم يكن عمل ابن عرفة إلاّ تفقّه مدرّس" [11].

ب) أثر الدّراسات الأصوليّة والفقهيّة في تفكير ابن خلدون

إنّ المتتبّع لكلام عبد الرحمان بن خلدون في المقدّمة، يلحظ أثر الدراسات القرآنيّة والحديثيّة في تفكيره. إذ ليس من شك في أنّه مدين بالجانب الأكبر من مُقدّمته إلى القرآن فيما استوحاه من أصول علم الاجتماع وطبائع العمران [12]. كما أنّ إحاطته بعلم الحديث جعلته يتحرّى الصّدق دائما في كلّ ما يسمع، ويبحث عن الحقيقة في كلّ ما يقرأ، ويتوخّى الدقّة في كلّ ما يُشاهد [13].

فإذا كان هذا شأنه مع المصدرين الرئيسيّين للشريعة الإسلاميّة، فما هي حدود تأثّره بالدّراسات الأصوليّة والفقهيّة ؟

---

(11) محمد الفاضل ابن عاشور، " بقوّة إيماننا يستقيم تشريعنا". مقال بمجلّة جوهرالإسلام، السنة/، العدد 4، رجب 1388هـ / سبتمبر 1968، ص 41.

(12) التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، 1974، ص 208.

(13) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 40.

إن أدقّ مثال لتأثّر ابن خلدون بعلم أصول الفقه، هو اعتماده القياس كدليل أصوليّ هام لدى الكثير من الفقهاء، في عمليّاته العقليّة لإبراز قوانينه الاجتماعيّة إذ لا يخفى أنّ مذهب الجمهور على الأخذ بالقياس والاحتجاج به في موضع لا نصّ فيه من كتاب أو سنّة أو إجماع هو المنهج القويم، وقد استدلّ المثبتون للقياس بالكتاب والسّنة والإجماع والمعقول، أمّا الكتاب فآياته الكريمة تحثّ على الاتّعاظ والاعتبار بما وقع للنّاس في الماضي والحاضر، ولا معنى للاتّعاظ والاعتبار لما وقع لهم إلاّ أن نقيس حالتنا بحالهم، ونتوقّع أن يصيبنا مثل ما أصابهم إن فعلنا مثل فعلهم من ذلك قوله جلّ شأنه : ﴿ **هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لأَوَّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُواْ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُواْ يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ [14] [15]. والملاحظ أنّ علماء أصول الفقه توسّلوا بالقياس في العلوم الشرعيّة ليستنبطوا به أحكامهم، ويُرجع الأصوليّون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدّقيق القائم على قانونين: هما العليّة، وقانون الاطّراد في وقوع الحوادث [16].

ويشرح حسن الساعاتي هذين القانونين بقوله : "ويتلخّص قانون العليّة في أنّ لكلّ معلول علّة، أي أنّ الحُكم في الأصل قد ثبت لعلّة كذا، أمّا قانون الاطّراد في وُقوع الحوادث فيُفسّر بأنّ العلّة الواحدة إذا وُجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها، أي القطع بأنّ علّة الأصل موجودة في الفرع، فإذا ما وُجدت أنتجت المعلول نفسه" [17].

---

(14) سورة الحشر، الآية 2.

(15) عبد العزيز الزغلامي، "القياس: تعريفه وأركانه وحجّيته"، ضمن بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، مطابع دار صحف الوحدة، أبو ظبي، رجب 1405 هـ / أفريل 1985 م، ص - 512 511.

(16) محمد العلاني، أثر الدراسات الدينيّة في تفكير ابن خلدون، أطروحة دكتورا الحلقة الثالثة، (نص مرقون)، جامعة الزيتونة، 1983، ج 786/2.

(17) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 138.

إنّ الدارس للمقدّمة، يجدها تحتوي حصيلة هائلة من النتائج المعرفيّة، وقع التوصّل إليها بواسطة تطبيق منهج القياس.

وتدلّ هذه النتائج على أهمّية القياس كأحد الأدوات التّي يجب أن يحذقها القضاة والمفتون، باعتبار أنّ القياس يتضمّن دائما إلحاق فرع بأصل في حكم ما [18]. والمتتبّع لمسائل المقدّمة، يلحظ أنّ ابن خلدون التزم الاستدلال القياسي، وهو من كبار الفقهاء مبتعدا عن الاستدلال الصوري الأرسطي، لأنّ الاستدلال القياسي في الفقه الإسلامي يختلف في نوعه عن الاستدلال الأرسطي الصوري الذّي طبع الثقافة الإسلاميّة النظريّة في العديد من واجهاتها [19].

ولعلّ الثّمرة لاعتماد ابن خلدون القياس كدليل أصولي، تتمثّل في تعبيره عن كثير من نتائجه تعبيرا كمّيا رياضيّا، وطبيعيّا وخاصّة عندما قاس أعمار الدّول بالعُمر الطبيعي للإنسان.

ويمكن إيراد أنموذج حول اعتماده القياس في المقدّمة، ويبرز هذا الأنموذج في قوله : "...لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النّقل ولم تحكّم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشّاهد والحاضر بالذّاهب، فربّما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادّة الصّدق" [20]. وكذلك في قوله، مشيرا إلى المؤرّخين والمفسّرين وأئمّة النقل، لـ : "اعتمادهم فيها على مجرّد النّقل غثّا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، وسبروها بمعيار الحكمة" [21].

(18) عبد الله الأوصيّف، بحوث في الدّراسات القرآنية والاجتماعيّة، نشر مركز البحوث بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس، 1979، ص 45.

(19) م.ن، ص 47.

(20) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ط. دار العودة، بيروت، [د.ت]، ص 7.

(21) م.ن، ص 7.

ومن أبرز المظاهر الدالة بوضوح على تأثر صاحب المقدمة بميدان الفقه، ما كان يستعمله من الاصطلاحات الفقهيّة والتعابير لسبك بعض نظرياته الاجتماعيّة، من ذلك ما يلحظه الباحث في المقدمة من ألفاظ درج علماء الفقه على استعمالها كـ : "الأقوات والاحتكار والزّرع والغش والإيمان والبياعات والمؤونات والكسب وكساد الأسواق والحوالة" حيث يعتمد ابن خلدون عدة تعابير أو تراكيب تذكّر المرء بالكثير من الصّيغ الفقهيّة الواضحة [22].

كما لا يخفى حديث عبد الرحمان بن خلدون عن أمهات المذهب المالكي، وهو مذهب فقهي ذو اعتبار، وهذا دليل على مدى تأثّره بعلم الفقه، حيث نجده يخصّص فصلا للحديث عن هذا العلم وما يتبعه من الفرائض، فهو يبدأ بالتعريف به، ثم ينتقل لبيان علم الخلاف وتوضيح أسبابه، وإثر ذلك نجده يتحدّث عن المذاهب الفقهيّة ويُبرز ميّزاتها، ثمّ يوضّح طبقات المجتهدين. ويختم دراسته بالحديث عن المؤلفات في المذهب المالكي، وقد أطلق عليها إسم "الأمهات".

فما المقصود "بالأمهات" وفيم تتمثل، وما هي منزلتها في المذهب المالكي ؟

3) مكانة أمهات المذهب المالكي في مقدمة ابن خلدون

أ) حقيقة الأمهات وأنواعها

يُطلق المالكيّة مصطلح "الأمّهات" على أربعة كتب تحتلّ الصدارة على بقيّة الكتب وهي :

- المدوّنة : رواية سحنون عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك.

(22) م.ن، ص 96 - 288 - 295.

- الموازية : لمحمد بن المواز

- العُتبيّة : لمحمد العتبي

- والواضحة لابن حبيب [23]

والملاحظ، أنّ البعض أطلق عليها اسم الدّواوين، مضيفا إليها: المختلطة والمبسوطة والمجموعة، لتصبح سبعا. وتقتضي الضرورة أيضا الإشارة إلى أنّ بعض العلماء، قد اعتبر الموطأ من الأمهات والدواوين، ومن هؤلاء، حمدي عبد المنعم شلبي، والمرحوم الشيخ محمد الشاذلي النيفر، إذ بيّن هذا المعنى بقوله : "إن أحقّ ما يُصدّر به من أمهات دواوين الفقه المالكي كتاب الموطأ، فإنّه كما قال فيه ابن العربي بناه مالك على تمهيد الأصول للفروع ونبّه فيه على معظم أصول الفقه التي يرجع إليها في مسائله وفروعه ولا يرتاب عاقل فيما ذكره ابن العربي" [24].

ب) القيمة العلميّة لهذه الأمهات

تبرز أهمّية هذه الأمهات في اعتبارها مستودع الروايات والأقوال، ومجمع فقه المذهب المالكي وملتقى مسائله. كما أنّها استوعبت كثيرا من التخريجات المنسوبة إلى أصحاب الإمام مالك، وكانت كذلك محطّ أنظار الفقهاء فاختصرها بعضهم، وسعى البعض الآخر إلى جمعها في

---

(23) علي العدوي، حاشية على شرح الخرشي على مختصر خليل، ط. 2، 1917 هـ، بولاق، مصر، ج 38/1 ؛ محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهيّة، ط. 1، 1422 هـ / 2002 م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص 163 - 164 ؛ حمدي عبد المنعم شلبي، دليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه الإمام مالك، نشر مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، [د.ت]، ص 25.

(24) محمد الشاذلي النيفر، "أمهات الدواوين في المذهب المالكي"، مقال **بالمجلة الزيتونية**، العدد6، جمادى الأولى، 1363هـ/ماي1944، المجلّد 3، ص 124 ؛ حمدي عبد المنعم شلبي، دليل السالك للمصطلحات والأسماء في فقه الإمام مالك، ص 81.

مؤلف واحد كما فعل ابن الحاجب في جامع الأمهات وابن أبي زيد القيرواني في النوادر والزيادات [25].

وقد احتلّت هذه الأمّهات مكانة مرموقة عند شيوخ المذهب، فمنهم من قام بشرحها ومنهم من اختصرها ومنهم من جمع بينها في مؤلف عام والبعض الآخر أضاف إليها زيادات لم تحتويها.

ويبدو أن هذه المنزلة الرفيعة للأمهات هي التي جعلت عبد الرحمان بن خلدون يولي اهتمامه بها في كتابه المقدمة.

ج) مواطن عناية عبد الرحمان بن خلدون بأمهات المذهب المالكي في المقدمة

إن الدارس لكتاب المدونة، يلاحظ أنّ عبد الرحمان بن خلدون عقد فصلا لعلم الفقه وما يتبعه من الفرائض، وهو الفصل السابع من الباب السادس من الكتاب الأوّل. وقد اختار له العنوان التالي : "في العلوم وأصنافها والتّعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كلّه من الأحوال".

وفي هذا الفصل، عرّف ابن خلدون بالفقه، ثم أبرز مراحل تطوّره وعرّف بالفقهاء أصحاب المذاهب وبيّن أصولهم المعتمدة وطرقهم في الاجتهاد، ليتعرّض بعد ذلك إلى الأمهات المعتمدة في المذهب المالكي وهي :

- الموطأ للإمام مالك بن أنس
- والواضحة لابن حبيب
- والعتبيّة لمحمد العتبي

(25) محمد الشاذلي النيفر، "موطأ ابن زياد والأمهات" مقال **بالنّشرة العلميّة للكليّة الزيتونيّة للشريعة وأصول الدين**، العدد 4، السنة 4، 1976 - 1977، ص 8.

- والأسدية لأسد بن الفرات
- والمدونة والمختلطة للإمام سحنون، عبد السلام بن سعيد
- وكتاب النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني
- وجامع الأمهات لابن الحاجب

ولم يغفل ابن خلدون عمّا حول هذه الأمهات من شروح واختصارات وتهذيب، وقد تناولها في المقدّمة بقوله : "وعكف أهل القيروان على هذه المُدّونة وأهل الأندلس على الواضحة والعتبيّة. ثمّ اختصر ابنُ أبي زيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمّى بالمختصر ولخّصه أيضا أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمّى بالتهذيب، واعتمده المشيخة من أهل إفريقيّة وأخذوا به، وتركُوا ما سواه. وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب العُتبيّة وهجروا الواضحة وما سواها. ولم يزل علماء المذهب يتعهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع ؛ فكتب أهلُ إفريقيّة على المُدّونة ما شاء الله أن يكتبوا مثل ابن يونس واللّخمي وابن محرز والتّونسي وابن بشير وأمثالهم.

وكتب أهلُ الأندلس على العُتبيّة ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن رُشدٍ وأمثاله. وجمع ابن أبي زيد جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في كتاب النوادر [26] فاشتمل على جميع أقوال المذاهب، وفرّع الأمّهات كُلّها في هذا الكتاب. ونقل ابنُ يونس معظمه في كتابه على المُدّونة، وزخرت بحار المذهب المالكيّ في الأفقين إلى انقراض دولة قرطبة والقيروان. ثم تمسّك بهما أهل المغرب بعد ذلك، إلى أن جاء

(26) عنوان هذا الكتاب هو: "النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمّهات" لابي محمد عبد الله بن عبد الرحمن ابن أبي زيد القيرواني المتوفّى سنة 386 هـ/ 996 م، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، 1999، ط.1، 15ج.

كتاب أبي عمرو بن الحاجب، لخّصَ فيه طُرُق أهل المذهب في كلّ باب، وتعديد أقوالهم في كلّ مسألة، فجاء كالبرنامج للمذهب" [27].

والمتأمل في كلام ابن خلدون، يلاحظ أن عنايته بأمهات المذهب تعلّقت بالذين ألّفوها وطريقه تلقّيهم للعلم، ومناهجهم في تأليفها، وبيان كيفيّة العناية بها وإبراز الأماكن التي نالت بها الحظوة، وتوضيح نوع هذه العناية دون نسيان بيان أسباب تلاشي البعض منها كالأسديّة والواضحة لابن حبيب.

د) التّعريف بأمّهات المذهب المالكي

- الموطأ : إنه : "أوّل كتاب في شرائع الإسلام، لم يؤلّف مثله إذ بناه مالك ـ رضي الله عنه ـ على تمهيد الأصول للفروع" [28].

يقول الإمام مالك في سبب تأليفه : "لقيني أبو جعفر المنصور [29] يعني في الحجّ ـ فقال : إنه لم يبق للناس عالم غيري وغيرك. فأمّا أنا فقد شُغلت بالسياسة، وأمّا أنت فضع للنّاس كتابا في السنة والفقه، تجنّب

(27) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1418 هـ / 1993 م، ص 356 - 357.

(28) ابن العربي، القبس في شرح موطأ بن أنس، تحقيق أيمن نصر الأزهري وعلاء ابراهيم الأزهري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1419 هـ / 1998 م، ج 1، ص 49 ؛ المجلة الزيتونة، العدد 6، جمادي الأولى 1368 هـ ، ماي 1944 م، المجلد 5، ص 124.

(29) من خلفاء الدولة العباسيّة، توفي سنة 158 هـ بمكّة، ودُفن بها. يراجع : ابن كثير، البداية والنهاية، طبع ونشر مطبعة السعادة بمصر، [د.ت]، ج 10، ص 121 وما بعدها.

فيه رُخص ابن عباس [30] وتشديدات ابن عمر [31] وشواذّ ابن مسعود [32] ووطّئه توطّئا [33]، قال مالك : فعلّمني كيفيّة التأليف" [34].

والقصّة تُشير إشارة واضحة إلى سبب تسمية الكتاب موطّأ، كما أنّها تدلّ بنصّها على الطريق الذي اختاره الإمام مالك واتّبعه في هذا الكتاب : "طريق الاعتدال التّي هي أقوم طريقة في التأليف والفتوى" [35].

ـ المدوّنة الكبرى : لسحنون وهو عبد السلام بن سعيد التنّوخي المتوفّي سنة 240 هـ / 850 م. وهي ذات أهمية كبرى في الفقه المالكي لأنّها احتوت أقوال الإمام مالك وأقوال تلاميذه كابن القاسم وأشهب، كما تضمّنت ثروة من الأحاديث والآثار ممّا رواه عبد الله بن وهب وسحنون بأسانيدهما. فهذا الكتاب هو ثمرة جهود ثلاثة من الأئمة : مالك بإجاباته، وابن القاسم بقياساته وزياداته، وسحنون بتنسيقه وتهذيبه وتبويبه وبعض إضافاته [36].

(30) هو عبد الله بن عباس ابن عم الرسول - ﷺ - من الفقهاء، توفي بالطائف سنة 68 هـ. يراجع : ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة بمصر، ط.1، 1328 هـ، ج 2، ص 330 - 334، ترجمة رقم : 4781.

(31) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب ابن الخليفة الثاني، صحابي جليل، قرشي عدوي، توفي سنة 78/72 هـ. يراجع : ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج 2، ص 347 - 350، ترجمة رقم 4834.

(32) هو عبد الله بن مسعود صحابي جليل، من فقهاء الصحابة وعلمائهم، توفي سنة 32 هـ/33 هـ. يراجع : ابن حجر العسقلاني، الإصابة.... ج 2، ص 368، 369، ترجمة رقم 4954.

(33) لعلّ من أسباب اختيار مالك هذا الإسم لكتابه: - أنّه شيء صنّفه ووطّأه للناس - أنّه واطأه عليه فقهاء المدينة بعد عرضه عليهم. انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط1348 هـ، ج 1، ص 5 - 6؛ الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، نشر المكتبة العلميّة بالمدينة المنوّرة، دار التراث، القاهرة، ط. 1، 1396 هـ، ج 1، ص 335 .

(34) الحجوي، الفكر السامي، ج 1، ص 336.

(35) م.ن.، ج 1، ص 336.

(36) الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء بالمغرب، 1987م، ص 177.

- **العتبيّة :** وتُسمّى أيضا : "المستخرجة من الأسمعة" لمحمد بن أحمد العتبي (ت 255 هـ/ 869 م) [37]. وهي عبارة عن حصر شامل لمعلومات فقهيّة يرجع معظمها لابن القاسم العتقي عن مالك بن أنس. وهي برواية من جاؤوا بعده مباشرة. كما أنّها تحتوي على آراء فقهيّة لتلاميذ مالك وخلفائه [38]. فالمستخرجة هي سماعات فقهاء كثيرين كابن القاسم، وأشهب، وابن نافع المدني، وابن وهب، ويحي بن يحي اللّيثي، وسحنون، وأصبغ.

ويطلق على المستخرجة اسم العُتبيّة، نسبة إلى مصنّفها، فقيه الأندلس محمد بن أحمد بن عبد العزيز العُتبي القرطبي (ت 255 هـ / 869 م). وهي عبارة عن مسائل في مذهب الإمام مالك [39].

قال ابن لُبابة : "كثير فيها من الرّوايات المطروحة والمسائل الشاذة، وكان يُؤتى بالمسألة الغريبة فإذا أعجبته قال : أدخلوها في المستخرجة" [40]. ويَعُود الفضل في تصحيحها وتهذيبها إلى ابن رشد الجد. فهو الذي اعتمد منهجا جذّابا في هذا الكتاب، وسبيلا مشوّقا، كاشفا به الغموض وموفّقا بين مختلف الرّوايات، ومنبّها إلى ما فيها من صحّة وضعف وصواب وخطإ [41]. وهذا العمل الجبّار هو المُسمّى

(37) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز. يُكنّى أبا عبد الله. سمع من يحي بن يحي، وسعيد بن حسّان، وسحنون، وأصبغ، ونُظرائهم. كان حافظا للمسائل، جامعا لها، عالما بالنّوازل، عظيم القدر عند العامّة، معظّما في زمانه. توفي سنة 255 هـ. وقيل سنة 254 هـ. يراجع : ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، طبع بمدينة مجريط بمطبع المعروف بلاغرنلدة، 1891م، 309/1، ترجمة رقم : 1102 ؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص 36 - 37؛ عياض، ترتيب المدارك، ج 3، ص 144 - 145.

(38) ميكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، نقله الى العربية سعيد بحيري صابر عبد الخليل، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط. 1، 1409 هـ / 1988 م، ص 118.

(39) حاجّي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، دمشق، 1402هـ / 1982 م، ج 2، ص 1124 ؛ الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، طبع بمدينة مجريط بمطبع روخس، 1884 م، ص 37.

(40) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج 1، ص 309 - 310.

(41) المختار التليلي، ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ط. 1، 1988 م، ص 236.

بكتاب : "البيان والتّحصيل والشرح والتوجيه والتّعليل في مسائل المستخرجة".

- **الواضحة** : هي المُؤلّف الذي خلّد عبد الملك بن حبيب (238 هـ / 853 م) في تاريخ الفقه المالكي وميّزه بين علمائه [42]. والواضحة لم يُؤلّف مثلها [43]. فهي تُعتبر من أهمّ الكتب الفقهيّة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة، وقد حُظيت بمكانة متميّزة بصفة خاصة في بلاد الأندلس [44].

وكتاب الواضحة، يوجد منه قسم واحد عليه سماع من سنة 520 هـ بخزانة القرويّين بفاس تحت رقم 809 [45].

- **الأسديّة** : هي أصل المدوّنة. وتُنسب إلى أسد بن الفرات (213 هـ / 828 م) وهي أوّل كتاب يُؤلّف في الفقه المالكي بعد الموطّأ [46] ويحتوي على ستّين كتابا [47].

- **النّوادر والزيادات** : ألّفه ابن أبي زيد القيرواني : (أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني)، (386 هـ / 996 م).

(42) محمد إبراهيم أحمد علي : "اصطلاح المذهب عند المالكيّة (دور النشوء)". مقال بمجلة البحوث الفقهيّة المعاصرة، العدد 15 السنة 4، 1413 هـ، ص 92.

(43) ابن فرحون، الديباج، تحقيق الأحمدي أبو النور، دار التراث بمصر، [د.ت]، ج 2 ص 11 ؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكيّة، دار الفكر، [د.ت]، ص 75.

(44) ميكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص 52.

(45) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربيّة محمود فهمي حجازي، نشر إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربية السعوديّة، 1403 هـ/ 1983م، م 1، ج 2، ص 249.

(46) عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقيّة إلى قيام الدولة الزيريّة، ط. 2، الدار التونسيّة للنشر، ص 51.

(47) عياض، ترتيب المدارك، تحقيق سعيد أحمد أعراب، ط. 1، 1401 هـ / 1981 م، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالمغرب، ج 3، ص 297.

(48) عياض، ترتيب المدارك، ج 6، ص 217.

وهو كتاب "مشهور، أزيد من مائة جزء" [48]، "ويُعبتر بمثابة تلخيص للكتب الفقهيّة الهامة للمذهب المالكي حتّى ذلك الوقت" [49] حيث "جمع جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف، والأقوال فاشتمل على جميع أقوال المذهب وفُروع الأمّهات كُلّها" [50].

وهذا الكتاب "يُمثّل ذروة العلم المالكي في القرن الرابع الهجري" [51] وهو "لا يفوق المدونة في الحجم فحسب، بل إنّه يتناول جميع المسائل الفقهيّة، مستندا على أساس من المراجع، أوسع من المدونة" [52].

الجامع لابن يونس الصقلّي : (451 هـ / 1059 م) هو شرح للمدوّنة، حافل جامع، أضاف إليها غيرها من الأمّهات، واعتمد عليه طلبة العلم في المغرب للمُذاكرة [53].

جامع الأمّهات لابن الحاجب (عثمان بن عمر بن أبي بكر، المتوفى سنة 646 هـ / 1249 م)، ويُسمّى أيضا : المختصر الفرعي، وقد جمع فيه مؤلّفه الطرق في المذهب من كتب الأمهات، فزاحم هذا الجامع المؤلّفات المنتشرة في ذلك الوقت واعتمده أهل إفريقيّة، وأكثر أهل الأمصار، وأقبل عليه العُلماء بالشرح، ومن أهمّ هذه الشروح "التّوضيح" وهو شرح للعلاّمة خليل ابن إسحاق (776 هـ / 1374 م) صاحب المختصر في الفقه [54]. وكان من أهداف صاحب كتاب جامع الأمهات أن يجمع مسائل أمهات المذهب المعتمدة بضرب رائع من الاختصار وتنظيم

(49) ميكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص 11.
(50) ابن خلدون، المقدمة، ص 357.
(51) ميكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص 18.
(52) م.ن، ص 19.
(53) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، ط1962، ج 3، ص 282. وقد ورد فيه أنه توجد منه نسختان بمكتبة القرويّين بفاس، بالمغرب تحت رقمي : 810 - 811.
(54) حمدي عبد المنعم شلبي، دليل السالك، ص 87 - 88.

للمسائل وتجنّب للتّكرار [55]. وقد جمع فيه أكثر من ستّين ألف مسألة في ذلك المقدار الوجيز من الكلام، وأظهر فيه مثلا عجيبا من وفرة المعاني وكثرة المسائل مع قلّة الألفاظ، ممّا جعله الكتاب المعتمد في أواخر القرن السابع وطيلة القرن الثامن ولا سيما في المغرب [56].

الخاتمة :

يمكن الخروج - إثر هذه الدّراسة لعناية عبد الرحمن بن خلدون بأمهات المذهب المالكي في المقدمة - بجُملة من الملاحظات تتلخّص فيما يلي:

- إنّ دراية ابن خلدون بشتّى أصناف العلوم والمعارف جعلته يهتمّ بها كلّها، دُون تمييز أو إهمال، ومن هذه العلوم، علم التفسير، وعلم الحديث وعلم الفقه وأصوله.

- إنّ عنايته بالأمّهات، كانت عناية النّاقد المتبصّر، إذ درسها بتعمّق معتمدا الدقّة والتّفصيل.

- إنّ تناوله لهذه الأمّهات كان شاملا حيث أبرز خصائصها عند التّعريف بها، ووضّح أهمّيتها وأماكن شهرتها وانتشارها.

- إنّ منهج ابن خلدون، استقرائي، استدلالي نقديّ، فهو لا يأخذ المعارف مسلّمة بل يُدقّق النّظر فيها وينقدها إن تطلّب الأمر ذلك. وقد اتّبع هذا المنهج عند دراسته لكلّ العلوم، العقليّة منها والنقليّة.

(55) محمد بن عبد السلام الأموي، التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات لابن الحاجب، دراسة وتحقيق حمزة أبو فارس ومحمد أبو الأجفان، مقدمة المحقّقين، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، 1994 م، ص 38.

(56) محمد الفاضل ابن عاشور، المحاضرات المغربيّات، جمع وإعداد، عبد الكريم محمد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر والدار التونسيّة للنشر بتونس، رجب 1994 هـ / جويلية 1974 م، ص 84 - 85.

- يمكن اعتبار عبد الرحمان بن خلدون رائد التّجديد في مناهج دراسة العلوم بمُختلف أنواعها. لاعتماده المنهج التجريبي الذي جاء به الدين الإسلامي، وحاد عنه الفلاسفة العرب الذين أُعجبوا بالمنهج التجريدي اليوناني المهمل للتّجربة والمركّز على الماورائيّات والمسائل النظريّة.